

LIBERTATE RELIGIOASĂ ȘI DEZIDERAT RELIGIOS

Pr. Lect. univ. dr. Mhai BURLACU

*Universitatea din București,
Facultatea de Teologie Ortodoxă "Justinian Patriarhul"
mihaiburli@yahoo.com*

ABSTRACT: Religious Freedom and Religious Desire.

Religious liberty is a new approach which purpose one model of social conhabitation. This provide from common will idea or all member according of entire society, such as prevent divergence or social conflict. First, liberty mean possibility of choice even that the object of choice is materialized or not. Therefore, choice is an universal act and accesible for all. That is established on religious conception of man as image of God, both from personal and communion point of view. The wish shows from a religious point of view an aspiration which is not indetified for any idealistic form, but neither with one pragmatic. The wish represent a well balanced position because is a result of liberty such as intern function, even as social virtue.

Keywords: *Liberty, society, religion, person, wish, common will.*

Libertatea este o funcție importantă a conduitei umane, una dintre cele mai importante trăsături care caracterizează natura umană și o fac să fie ea însăși. Fără libertate oamenii ar fi niște simple mașini executante ale unui program prestabilit, angrenate într-un sistem mai larg care îi confiscă faptul de a fi. „A fi” este definit de majoritatea sistemelor filosofice și religioase după verbul „a vrea”, deoarece „a vrea” este un vârf calitativ al existenței. Perspectiva lui „a vrea” este o distincție a libertății, deoarece și animalele există, dar nu există cum vor, și plantele există dar nu există cum vor, și indivizii unor categorii sociale oprimăte există, dar nu există cum vor, ceea ce le atrage și mai mult o povară a existenței neîmplinite, sau neconforme cu un deziderat pe care îl resimt în funcție de principiul auto-determinării.

1. Libertatea ca definire filosofică

Originea teoriei libertății se găsește în teologie, deoarece spațiul religios este cel care abordează din cele mai vechi timpuri tema libertății. În acesta se observă prima dată teoretizarea libertății, pornind de la ideea că omul este o ființă determinată. Limitele acestuia sunt legate de ceea ce este el din punct de vedere structural, adică constituția sa. Limitele sale se împart în 2 categorii: fizice și spirituale sau metafizice. Limitele fizice sunt date de limitele trupului său, precum înălțimea, greutatea, forța, capacitatea de efort, adică sunt limite structurale, care privesc structura acestuia. Aceste limite privesc constituția sa fizică. Nimeni nu este capabil de orice, de aceea, aceste limite, raportate la infinitatea forțelor sau dimensiunilor creează imposibilitatea unei manifestări a libertății. Libertatea este în acest sens redefinibilă în alți parametri decât cei fizici. Capacitatea corpului uman de a se raporta la mediu creează un domeniu concret al libertății gândită în interiorul unei limite.

Dacă limitele fizice ale corpului uman și ale obiectelor din jurul său creează un criteriu de redefinire al libertății, atunci libertatea socială este înțeleasă ca o formă de limită acordată după libertatea fizică. Libertatea fizică este în acest sens un punct de plecare al gândirii libertății sociale, ce vizează chestiuni precum libera circulație, manifestarea fizică în raport de ceilalți, dinamica instituțională, plus alte forme de estimare fizică legitimate într-un sistem standardizat.

Pe lângă limita fizică mai există și limita metafizică, care depășește planul fizic, și se manifestă într-un cadru spiritual. Acest cadru spiritual este privit ușor ambiguu din perspectiva unei etici pragmatice, în sensul că nu se poate defini prin noțiuni specifice materialismului dialectic, ci prin noțiuni provenite din spațiul gândirii sacre. Mircea Eliade, istoric al religiilor arată că sacrul a constituit un model gândirii dialectice¹, de aceea, noțiunea de libertate se conturează în filosofie din perspectiva unei gândiri mitologice². Aceasta prezintă constatări obiective ale limitei, deci ale ne-

1 Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, „Dialectica sacrului rezidă, cum am văzut, în manifestarea sacrului în altceva decât el însuși. Altfel spus, sacrul se „încorporează” și posibilitatea încorporării face, la rândul-i, posibilă orice hierofanie”, vol. 2, București, Editura Univers enciclopedic, 2000, p. 794.

2 Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, „Dacă se acceptă posibilitatea întrupării Absolutului într-o persoană istorică, se recunoaște în același timp validitatea

putinței umane, din care se naște și ideea de libertate ca funcție perfectibilă, înțeleasă ca atotputernicie într-o dimensiune care transcende imediatul, și propune cerul. Definierea libertății sociale din acest punct de vedere se realizează pe temeiul unei atotputernicii, sau pe capacitatea nelimitată de a alege dintr-o paletă infinită de opțiuni pe care omul o controlează din punct de vedere spiritual, datorită legăturii cu divinitatea.

Limita metafizică înseamnă mai multe restricții legate de viața sufletului, adică incapacitatea de voi, de a alege, de a simți, incapacitate intelectuală, precum și de altă natură³.

Adicțiile reprezintă din punct de vedere spiritual niște limite pe care oamenii le au adesea, pentru că acestea îi descriu un univers circumscris și limitat, cu legi de funcționare implacabile pe care psihicul uman le recunoaște ca fiind insurmontabile. De pildă adicțiile legate de corp, reprezintă limitări ale vieții metafizice umane, dar cu origine fizică, deoarece au ca suport un fapt material: alcool, droguri, substanțe psihoactive, sex, și alte forme prin care coprul determină un mod de a fi limitat al omului.

Bolile psihice sau patologiele reprezintă la rândul lor forme de limitare, pentru că au la bază uneori adicții, alteori blocajul propriului eu, într-un context nedorit sau nefavorabil al existenței.

Limita este până la urmă o realitate, oricât ne-am poziționa critic față de ea, de aceea, neputând spune că există om nelimitat structural, atunci și problema libertății ca depășire a limitei proprii devine o chestiune specifică condiției umane. Ideea de condiție, ca și termenul aferent, arată că omul este obligat prin natura lui să aibă anumite limite, care îl determină și al cărui habitat constituie natura sa umană. În acest sens, papa Benedict XVI Ratzinger, când s-a adresat în 2011 înaintea Bundestagului⁴ a spus

dialecticii universale a sacralului; cu alte cuvinte, se vedește că nenumăratele generații precreștine nu au fost victimele unei iluzii”, vol. 1, București, Editura Univers enciclopedic, 2000, p. 466. Gândirea mitologică nu a funcționat niciodată în absența unui scop concret care a validat-o.

3 Cf. Gabriel Liiceanu, *Despre limită*, București, Editura Humanitas, p. 25. „Libertatea este putința de a alege între mai multe posibilități ale mele. Ceea ce înseamnă că, pentru a putea alege, eu trebuie să trec mai întâi în revistă posibilitățile dintre care pot alege. Inventarul posibilităților, care este premisa puținței de a alege și condiția ei, este limita pe care o implică libertatea gravitațională și care o însoțește prin însăși esența ei; pentru că inventarul posibilităților înlăuntrul cărora alegerea se poate exercita este în mod fatal finit (infinitul nu e inventariabil), și el constituie în sine însuși o limită”.

4 Discursul papei Benedict XVI în Bundestag, în URL: https://www.vatican.va/content/benedict_xvi/en/speeches/2011/september/documents/hf_ben_xvi_spe_

că lumea modernă se îngrijește adesea de ocrotirea naturii înconjurătoare, adică a mediului înconjurător în sensul ecologic al termenului. Dar de natura umană, cine se îngrijește, se întreabă retoric suveranul pontif, căci și omul are o natură a lui intrinsecă, ce face referire nu doar la aspectul său fizic, ci la cel spiritual, la zestrea constitutivă a sa nevăzută, întrucât el este nu doar un animal social, ci concomitent o ființă spirituală.

Pe lângă limite există și limitări. Acestea se referă la restricțiile externe persoanei în cauză. Dacă limitele sunt legate de structura internă, limitările sunt legate de funcționalitatea externă. Acestea rezultă din lumea în care trăim: limitările pot fi la rîndul lor fizice sau spirituale.

Limitările fizice sunt legate de legile fizice, iar cele spirituale sunt legate de condiționările lumii spirituale; acestea din urmă fiind legate de religiozitatea omului.

2. Forme de clasificare a libertății sociale

a. Raportul dintre libertatea interioară și libertatea socială se exteriorizează prin comportament

Dintre exemplele de definire a libertății, avem mai multe direcții care se orientează după mai multe tipuri de clasificare.

Libertatea în filosofia antică era o determinare evidentă în limitele în care divinitatea sau zeitățile permiteau condiției umane. Aristotel arată că problema libertății sociale este realizată printr-o viețuire virtuoașă și înțeleaptă⁵, în sensul că se mișcă în limitele acesteia. Între libertate și cunoaștere există un raport de interdependență deoarece măsura libertății este dată amploarea cunoașterii. Gnoza eliberează spiritul de neștiință și implicit de limitele metafizice pe care omul și le autoimpune.

Filosofia medievală are o perspectivă religioasă asupra libertății, specifică creștinismului. Cea mai reprezentativă și complexă poziție o au Toma de Aquino care consideră că liberul arbitru este un dar dumnezeiesc conferit prin actul creației⁶. El este o caracteristică a omului în calitatea sa

20110922_reichstag-berlin.html la data 26.10. 2024: „Man does not create himself. He is intellect and will, but he is also nature, and his will is rightly ordered if he respects his nature, listens to it and accepts himself for who he is, as one who did not create himself. In this way, and in no other, is true human freedom fulfilled”.

5 Aristotel, *Etica nicomahică*, III, București, Editura științifică și enciclopedică, 1988, p. 296.

6 Toma de Aquino, *Summa Theologiae*, București, Editura științifică, 2000, p. 328.

de chip al lui Dumnezeu. În aceeași linie se înscriu și Fericitul Augustin⁷, Bonaventura⁸ sau Baruh Spinoza⁹.

Romantismul este un subcurent al Renașterii în cadrul căreia concepția despre libertate s-a liberalizat foarte mult de cadrele sale clasice religioase. Aceasta este privită în cadrul unei autonomii absolute a individului de a gândi societatea și lumea în funcție de propria autarhie, adică în funcție de el însuși și mai puțin de opiniile consacrate la nivel colectiv.

James Stuart Mill consideră că există două trepte ale libertății: una interioară sau privată și una publică delimitată de libertățile sociale ale celorlalți indivizi și de sistemul de drept în vigoare¹⁰. Cele două libertăți sunt într-un perpetuu raport de forță sau confruntare, astfel încât individul își urmărește voința sa în detrimentul interesului comun al societății, dar și societatea impune restricții individului în anumite privințe. Astfel se dezvoltă un raport de concurență al individului cu societatea. De asemenea, consideră că societatea are tendința să uniformizeze individul pentru un control mai bun al său, dar acest lucru prezintă dezavantajul de a limita dezvoltarea personală a individului. Acest fapt din urmă este contraproductiv, deoarece inhibă deprinderea creatoare a sa.

Alexis de Tocqueville, unul dintre cei mai importanți sociologi și politologi a militat pentru un liberalism social¹¹, bazat pe noțiunea de libertate pe care o considera o virtute incontestabilă fără de care nu se putea realiza un stat și o coabitare în interiorul acestuia, mai ales acolo unde două sau mai multe etnii sunt obligate să coabiteze. Liberalismul lui Tocqueville nu este același ca liberalismul politic practic de după perioada pașoptistă, deoarece principiul libertății acestuia are la bază ideea liberului arbitru ca concept creștin, pe când liberalismul modern are la bază libertatea individuală în raport cu un stat minimalist sau cu ideea de internaționalizare.

b. Libertatea socială între cei doi poli ai laxității și totalitarismului

Libertatea socială se manifestă între două limite previzibile: laxitatea și totalitarismul. Laxitatea se referă la lejeritatea cu care individul este liber și

7 Fericitul Augustin, *De libero arbitrio*, III, București, Editura Humanitas, 2004, pp. 261-268.

8 Cf. Sfântul Bonaventura, *Despre reducerea artelor la teologie*, Bistrița, Editura Charmides, 1999.

9 Cf. Baruh Spinoza, *Etica*, București, Editura Științifică, 1957.

10 James Stuart Mill, *Despre libertate*, București, Editura Humanitas, 2005, pp. 44-52.

11 Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, vol. 2, Indianapolis, US, Editura Liberty Fund, pp. 872-894.

necenzurat social încât își permite orice, încât nimeni și nimic nu are vreun control asupra lui. În politicile liberalismului politic extrem, cetățenii nu sunt restricționați de vreun cadru legislativ, ci relațiile dintre ei se stabilesc prin raport liber acceptat, eventual de vreo cutumă. Aceștia se pot afilia tot după principiul libertății sau după caz, după criteriul unei nevoi care îi obligă deoarece singuri nu răzbesc social. Laxitatea atrage de obicei un comportament social reglabil după criteriile de forță materială, pecuniară, poziție socială, etc. Acesta capătă un caracter discreționar, în cadrul căruia, promovările se fac tot după principiul controlului, obedienței și instrumentalizării utile a celor de jos de către persoanele cu rang superior. Dezavantajul laxismului liberal este dat de faptul că promovarea socială nu este întotdeauna meritocrată.

Totalitarismul este celălalt pol al comportamentului social, descriind lipsa de liberate a individului datorită priorității interesului comun. Astfel, interesul personal este lăsat pe plan secundar datorită faptului că el poate submina ocazional bunului mers al colectivității. În totalitarisme, de orice natură ar fi ele, există un cadru care restrânge foarte mult libertățile sociale, până la pragul libertății intime personale, în forul ei cel mai interiorizat. Totalitarismele arată nu numai ce nu este bine să facă individul, ci și ce este bine sau greșit să gândească, instalând astfel un canon al gândirii corecte. Principiul corectitudinii din care se extrage și expresia modernă de „corectitudine politică”, este unul arbitrar stabilit, și este unilateral, adică doar principiul guvernant indică ce este bine și ce nu, implicit noțiunile etice de „bine” și „rău”.

3. Libertatea ca definire religioasă

a. Omul chip al lui Dumnezeu

Conform unei viziunii religioase creștine, libertatea este un dar conferit în mod creatural de către Dumnezeu. Ea este înăscută, adică este o calitate universală proprie fiecărei persoane, și aptă pentru a fi exercitată fără nicio împiedicare de către nimeni. Dacă am considera că această libertate este exercitabilă gradual, sau distinct, sau incomplet, atunci libertatea nu ar mai fi libertate, datorită caracterului său limitativ. Cu toate acestea există niște chestiuni externe oamenilor care îi obligă să nu își manifeste libertatea în mod diferit. În aparență, limitele sociale ale cuiva dintr-o pătură înaltă sunt altele decât limitele sociale ale celui dintr-o categorie joasă, pentru că sunt

judicate din punct de vedere sociologic. Deci libertatea categoriilor sociale este exercitabilă diferit. Sau, alt exemplu, structura intelectuală a unei persoane îi conferă libertate mai mare decât unei persoane cu pregătire mai precară, care poate manifesta mai multe adicții. Deci în acest sens, exercițiul libertății este diferențiat.

De asemenea, mai există și limite structurale interioare care obligă persoanele să își exercite libertatea în mod diferit, precum preferințele personale sau hobby-urile. Acestea fac mai receptiv anumite persoane sau inhibă pe altele, ceea ce le conferă un exercițiu al libertății diferențiat. Limitele structurale se pot lega și de anumite incapacități morale pe care o persoană le are; ca de pildă, libertatea cuiva se limitează acolo unde apare restricția conștiinței morale. O altă limitare este legată de convingeri sau gradul de informare, astfel încât o persoană mai bine informată are mai multe pârghii de libertate decât una dezinformată sau neinformată. În acest caz ne referim nu doar la o informare punctuală cu ceva anume, ci și la o informare instructivă care ține de educație și care este un porces îndelungat și elaborat. Libertatea omului educat este altfel decât a celui neinstruit. Pe lângă acestea mai există factori limitativi cum ar fi starea organică sau de sănătate, atât fizică, cât și psihică. Cea fizică se leagă de exercițiul libertății fizice, de a materializa niște deziderate personale în funcție de aceste capacități fizice sau mobilități, iar pe de altă parte, cea psihică este legată de starea patologică a persoanei în cauză.

Peste toate aceste diferențieri enumerate mai sus, libertatea în sens religios înseamnă totuși o capacitate universală a omului de a fi el însuși suveran al propriilor alegeri. De aceea, pentru mediul teologic ea înseamnă capacitate internă de a alege, nu neapărat capacitate de a acționa. Deci avem aici o manifestare a libertății doar la nivel potențial sau decizional în care forul deliberativ al eu-lui personal uman decide, indiferent dacă această decizie se poate materializa printr-o faptă sau nu. Fapta este o chestiune doar de parametri tehnici pe care Dumnezeu Creatorul o pune opțional la dispoziția omului în prelungirea unei alegeri deja făcute. De aceea nu orice decizie se materializează, dar arhitectura sufletului omului se modifică adesea în funcție de aceste decizii nematerializate. Libertatea este plasată la un nivel intențional, căci sufletele oamenilor sunt judecate de Dumnezeu în funcție de intențiile lor. În acest sens, există în Biblie un cuvânt al lui Hristos care spune: „Când ochiul tău este curat, atunci tot trupul tău e luminat; dar când ochiul tău e rău, atunci și trupul tău e întunecat” (Luca 11:34).

Acest lucru înseamnă că judecarea morală a unei fapte exterioare eu-lui nostru se face în funcție de intenția cu care este săvârșită. Ochiul este în acest caz un simbol al cunoașterii sau al intenționării în deplină cunoștință de cauză. Deci indiferent de gradul de cunoaștere al unui lucru, exercițiul alegerii, ca expresie a libertății se poate exercita, indiferent de om.

Această universalitate a liberului arbitru se datorează unei structuri uniformizate pe care sufletul uman îl are și care este numită în teologie „chip al lui Dumnezeu”. Ideea că omul este după chipul lui Dumnezeu este una de origine biblică, deoarece se spune că Dumnezeu l-a făcut pe om „după chipul Său” (Geneză 1:27). Dar în ce constă acest chip al lui Dumnezeu, ne lămurește teologia sfinților Părinți ai Bisericii din primele veacuri creștine. De pildă, Sfântul Grigorie episcop de Nyssa (+394) consideră că chipul lui Dumnezeu în om constă în faptul de a fi ființe personale pentru că Dumnezeu este o ființă personală. În anumite religii, divinitatea nu este o ființă personală¹², și de aceea, ca notă distinctivă a creștinismului, libertatea este o funcție a ființelor personale. Dacă Dumnezeu este o Treime de Persoane aflate în unitate absolută, oamenii sunt după chipul lui Dumnezeu în sensul că sunt ființe personale chemate la o unitate absolută unele cu altele, în acest mod înțelegându-se și porunca iubirii: „să vă iubiți unul pe altul precum Eu v-am iubit pe voi” (Ioan 13:34). Un alt teolog al Bisericii, Sfântul Maxim Mărturisitorul (+662) considera că chipul lui Dumnezeu în om constă în posibilitatea universală a acestuia de a fi liber de a alege, indiferent care este obiectul alegerii. Iar în acest caz el împarte în voința omului în 2 tipuri: voință gnomică și voință firească. Prima exercită libertatea esențială, care este constantă, fundamentală, iar cealaltă exercită libertatea concretă în situațiile cotidiene în funcție de stimulii din jur.

În teologia de limbă latină, problema libertății a fost tranșată de autori precum Augustin de Hyppona (Fericitul Augustin +430), care are o lucrare pe acest subiect, și în care privește libertatea tot în dimensiunea ei interiorizată esențială de a alege a fi sau a nu fi împreună cu Dumnezeu. Celelalte forme de libertate reprezintă alegeri dintr-o paletă multiplă de opțiuni, care sunt distincte de alegerea esențială a sufletului spre Dumnezeu.

Toma de Aquino (+1274), reprezentant al curentului scolastic, și privit ca o personalitate eminentă în teologia romano-catolică, consideră că libertatea umană este limitată de Dumnezeu, pentru că ea nu trebuie

12 Sf. Grigorie al Nyssei, despre chipul lui Dumnezeu și aspectul său personal, în: *Despre facerea omului*, col. PSB, vol. 30, București, Editura IBMBOR, 1998, pp. 46-51.

înțeleasă ca atotputernicie, așa cum în mod fals se crede. La polul opus teoriei lui Aquino, se află Luis (Ludovico) de Molina (+1600), un teolog iezuit care consideră că liberatea omului de a alege nu este limitată de nimic, nici măcar de Dumnezeu Însuși, deoarece el pornește de la premiza non-intervenționismului lui Dumnezeu în lume¹³. Un alt teolog care are însă o teză mediatoare între cele două poziții de mai sus, este Francisco Suarez (+1617), iezuit care încearcă să corecteze escesul lui Molina, considerând că intervenționismul lui Dumnezeu în Cosmosul creat de El nu afectează libertatea omului de a alege, astfel încât Dumnezeu lucrează sau intervine în funcție de alegerile făcute de oameni în mod liber, la același grad de spontaneitate ca aceștia¹⁴. Această teză a fost numită congruism și reflectă concepția că Dumnezeu poate să intervină în lume fără ca să-i perturbe libertatea omului, iar pe de altă parte că limitările condiției umane nu pot fi admise ca impedimente la adresa exercițiului libertății.

Observăm că aceste abordări teologice ale libertății vizează partea ei personală, respectiv relația cu Dumnezeu, iar uneori mecanismul faptului de a alege care se petrece în sufletul uman, și mai puțin libertatea înțeleasă în sens social. Pentru conceptul de libertate socială, teologia utilizează poziția Sfântului Grigorie al Nyssei care spune că unitatea trinitară a lui Dumnezeu este un model pentru unitatea socială umană¹⁵.

b. Conștiința ca distincție a persoanei

Teologul, preotul și profesorul Dumitru Stăniloae, una dintre cele mai autoritare voci ale teologiei în secolul XX, pune accentul foarte mult în opera sa pe conceptul de persoană, pe care îl vede esențial, deoarece persoana este unitatea ontologică cea mai importantă dintre toate noțiunile ontologiei pentru că are două caracteristici importante: concretețea sau sesizabilitatea ei empirică și a doua, faptul că se autopercepe pe ea însăși ca o formă de existență¹⁶. Prima caracteristică, a sesizabilității presupune

13 Cf. Luis (Ludovico) de Molina, *De liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, praedestinatione et reprobatione concordia*, 4 volume, Lisabona, 1588.

14 Francisco Suarez de Toledo Vazquez de Utiel (Doctor Eximius), *De divina praedestinatione et reprobatione*, în: *Metaphysics, Plotics and Etincs*, Coimbra University Press, 2020.

15 Sf. Grigorie al Nyssei, *Despre facerea omului*, col. PSB, vol. 30, București, Editura IBMBOR, 1998, p. 48.

16 Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, în: *Opere complete*, vol. 10, București, Editura Basilica, 2018, pp. 312-316.

un demers comparativ cu noțiunea de ființă care este un concept abstract. Spre deosebire de ființă sau ființare, persoana este un eu concret, vizibil, indentificabil. De aceea, spune Dumitru Stăniloae că persoana este unitatea ontologică cea mai importantă, pentru că oferă suportul de plecare concret, care este deductiv pentru elaborarea oricărei teorii ulterioare a ființării, deoarece nu se poate vorbi despre ființă din afara faptului de a fi, ci doar din interiorul acestuia. A doua caracteristică a persoanei este conștiința, adică autoperceperea sinelui, și implicit împrărierea noțiunii existenței. Conform acesteia, doar ființele personale au conceptul de existență pentru că doar ele își percep propria existență. Conștiința înseamnă autoidentificare și apoi la nivel de consecință, identificarea tuturor celorlalte forme de existență în funcție de modelul constatării proprii existențe. Iar mai departe, părintele Stăniloae arată că numai ființele care au conștiință pot exercita libertatea în sensul ei absolut¹⁷, deoarece percep conceptul de existență, pe când ființele nepersonale, fără conștiința eu-lui lor nu pot aplica libertatea în sens maxim, ci cel mult la nivel de stimuli sau de instinct, precum regnul animal.

c. Persoană și libertate la părintele Dumitru Stăniloae

Părintele Stăniloae arată în teologia dogmatică că persoana și libertatea sunt două realități interdependente, astfel încât nu este posibilă una fără cealaltă: a fi persoană înseamnă a fi cu adevărat liber, iar a fi liber în grad maxim înseamnă a fi ființă personală¹⁸. Această legătură interdependentă este posibilă doar prin existența conștiinței care permite exercitarea libertății. Obiectele nu sunt libere, ci determinate de voința cuiva, pe când ființele au o formă de libertate graduală în funcție de capacitatea de a conștientiza. Comentând pe Maxim Mărturisitorul, el subliniază că nimeni nu poate avea voință liberă atâta vreme cât nu are conștiință de sine, deci nu se auto-identifică.

Libertatea este înțeleasă ca raport al omului cu Dumnezeu, nu ca atotputernicie. Atunci când ne referim social la cineva spunând despre el că este liber, ne imaginăm că este independent, care nu atâră de nimeni, nu dă socoteală nimănui și are suveranitate. De asemenea, noțiunea de libertate socială atribuită cuiva, presupune că acela se autoguvernează, se autodetermină, deci poate face ceea ce dorește, el având mai multe posibilități de

17 Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, p. 240.

18 Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, p. 223.

a acționa decât cei cu puține posibilități. În acest caz, noțiunea de libertate este înțeleasă în accentul revoluționar de putere socială care asigură această independență. Sloganul Revoluției franceze pronunță libertatea socială ca emancipare de vreo tutelă formativă, astfel încât resemnificarea lumii se face întotdeauna de la zero, doar la timpul prezent. Omul nou, așa cum este definit de criticul postmodern Albrecht Wellmer, nu dorește vreo învățare, ci are pretenția că realizează demersul cunoașterii de la început. Cultura ca legătură generațională nu-și mai are vreuns sens, din moment ce omul nou gândește viața doar autarhic, în raport de sine, nu de ceea ce au afirmat ceilalți înaintea lui în privințe similare. Pentru omul nou, cunoașterea se re-inventează deoarece cunoașterea veche nu mai este validă, ci se cere reafirmată pentru persoana întâi, pentru că acesta are pretenția unui creator nou de sistem de la zero. De aceea, libertatea individuală este înțeleasă în sens postmodern ca o facilitate de a crea independent de sistemele deja create, chiar dacă se ajunge la același rezultat, iar în acest context, sensul libertății este privit ca independență de exercitare a metodei. Subiectul cunoscător postmodern privește încredințarea empirică a sa ca pe o rigoare necesară, de aceea el solicită acest tip de independență metodologică în care el trebuie să vadă, să constate, să simtă, să cunoască, să facă legături logice la persoana întâi. Acest fapt replasează cunoașterea dinspre planul obiectivității spre cel al subiectivității, conturându-se astfel în domeniul filosofiei o adevărată pledoarie pentru categoria subiectivismului, și a supremației acestui tip de cunoaștere față de cel obiectiv¹⁹.

Chiar dacă din acest tip de abordare se constată o reducere a planului obiectiv până la anularea graduală a obiectivității, pentru tipul de cunoaștere postmodern nu este nicio problemă în a redefini conceptul de realitate în funcție de percepția personală diferențiată de la un individ la altul, chiar dacă pare un non sens. În mod tradițional, conceptul de realitate are o sem-

19 Subiectivismul este un curent filosofic conform căruia realitatea are identitatea pe care mintea sau conștiința omului care o observă i-o dă. La polul opus, obiectivismul este concepția conform căreia realitatea este întemeiată independent de valoarea pe care i-o conferă conștiința omului. Dacă în subiectivism identitățile sunt conferite de mintea omului, în obiectivism lumea are o valoare identitară în ea însăși, distinct de orice evaluare externă a vreunei conștiințe umane. Creștinismul propune o viziune cosmologică obiectivistă, deoarece lumea are valoarea absolută pe care Dumnezeu i-o dă prin actul său creator, iar părerile oamenilor despre lume sunt doar variații mai mici sau mai mari de la această valoare obiectivă a ei.

nificație neapărat obiectivă, adică propune un plan fenomenal distinct sau independent de lumile subiective ale conștiințelor umane; de aceea, această perspectivă postmodernă a sa atrage după sine și o redefinire a conceptului de libertate, în funcție de simptomele personale ale fiecăruia. Acest lucru conduce către un pluralism opinial, în care libertatea nu mai este identificată eficient ca libertate.

Libertatea socială care decurge din acest fapt, are conotații la fel de relative, pe care factorul legislativ într-un stat simte nevoia să le plaseze și să-l acrediteze în funcție de aceste grade de subiectivitate personale. Acest lucru nu este neapărat un dezavantaj, dar poate deveni atunci când semnificațiile prea subiective ale libertății primează în fața semnificației comune majore a libertății.

Doctrina creștină în totalitatea sa militează pentru o concepție obiectivă despre libertate, pentru că postulează existența unui plan obiectiv al realității care devansează planurile subiective ale fiecărui om în parte. Astfel, cunoașterea pentru creștinism înseamnă nu adaptarea lumii la sistemul conștiinței personale, ca în gândirea postmodernă, ci adaptarea conștiinței personale a fiecăruia la un univers obiectiv sau fenomenal din afara ei. De aceea, chestiunea libertății este privită în raport de existența lui Dumnezeu ca Ființă absolută care are un rol arbitral (nu arbitrar) în tot ceea ce există, ca o proprietate conferită de El făpturilor create, și care constă în plasarea în ele însele a unei capacități relativ autonome de a vrea și a se mișca în conformitate cu voința lor.

Libertatea socială privită din acest punct de vedere se referă la perspectiva exercitării individuale a alegerilor în funcție de un set de scopuri între care primează cel de relație a omului cu Dumnezeu. Societatea creștină cu libertățile ei, nu este neapărat teocratică, ci poate fi și liberală în sensul unei alegeri bine informate, conștiente, în care scopurile materiale, văzute sunt subsecvente celor spirituale. Excesele sociale apar în momentul în care un scop material primează în fața unui principiu spiritual, și de aici se generează conflictul social în aspectul său genuin. Atunci când o viziune materealistă asupra realității propune un set de priorități diferit de cel al oamenilor cu abordări mai spirituale asupra vieții, apare și acest tip de conflict social, polarizare politică, și partizanat. De asemenea, acest conflict apare și în cazul dihotomiei public privat, adică atunci când interesul privat primează în fața celui public, conturându-se astfel două tipuri politice, unul axat pe libertatea individuală și promovarea ei, altul pe prioritatea grupului

față de individ. Din punct de vedere creștin, libertatea este o proprietate individuală, dar rezultatul ei ar trebui să fie un scop de grup, care vizează binele întregii comunități sau plirome antropologice. În acest sens, concepția creștină validează libertatea ca un bun necondiționat, de drept divin al persoanei, dar sancționează exercitarea acesteia în scopuri personale sau egoiste.

Raportul dintre har și libertate este o temă teologică importantă deoarece pune problema limitei libertății. De aici se extrag mai multe întrebări importante precum aceea dacă admiterea unor limite libertății anulează libertatea însăși sau dacă libertatea mai poate fi numită libertate dacă este exercitată între anumite limite, dacă ea se poate exercita limitat cum mai poate fi ea un act absolut conferit de Dumnezeu, care este domeniul exercitării ei și de ce doar acela și nu altul, etc. Deci pentru că libertatea este justificată teoretic ca un act absolut, iar oamenii constată că poate fi exercitată doar limitat, atunci ar trebui formulate niște reflecții asupra ei. În creștinism, s-a dezvoltat în cazul teologilor timpurii o concepție despre două tipuri de libertate, în special la Sfântul Grigorie al Nyssei, care consideră că libertatea este pe de o parte un fapt de a alege anumite lucruri conjuncturale (libertate denumită *voulisis*) și o libertate esențială a persoanei de a alege independent de instictele care-i socilită omului un tip de conservare (denumită *elefteria*; și care funcționează ca formă de recuperare existențială și în cazul unor alegeri neinspirate sau greșite, cum a fost cazul lui Adam care a ales să încalce porunca lui Dumnezeu și să mănânce din pomul cunoștinței binelui și răului)²⁰.

Raportul dintre har și libertate privește limita la care Dumnezeu o lasă omului să se manifeste. Acest raport vizează două direcții: una în privința conflictului dintre voința omului și voința lui Dumnezeu, în sensul că omul vrea altceva decât vrea Dumnezeu, dar se împiedică de limitările Acestuia ca expresie a voinței Lui; iar a doua direcție a limitărilor umane în raport de universul înconjurător: limita libertăților celorlalți, limita legală socială, limitele fizice ale lucrurilor sau spirituale ale omului, care îl împiedică să-și exercite voința. În creștinismul răsăritean se face diferența între libertate înțeleasă ca o capacitate de alegere și a vrea, și libertate înțeleasă ca putere de a acționa sau a materializa alegerea făcută. Din acest punct

20 Cf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, col. PSB, vol. 30, București, Editura IBMBOR, 1998, pp. 390-391.

de vedere, cele două direcții enunțate mai sus nu sunt acceptate deoarece în cazul primeia nu există un conflict între voința lui Dumnezeu și voința omului. Creștinismul pornește de la ideea revelată că Dumnezeu prețuiește cel mai mult libertatea umană astfel încât calitatea de om depinde de asta, iar chipul după care este făcut se definește prin libertate atât de mult, încât Dumnezeu îi asigură omului o veșnicie în sensul în care el alege. În a doua privință, nu se poate vorbi în creștinism despre o problemă a libertății din cauza limitărilor lumii fizice sau create, deoarece capacitatea de alegere este distinctă de materializarea ei, căci oamenii pot alege sau voi chiar dacă obiectul voinței lor este sau nu materializabil.

4. Deziderat social între idealism și pragmatism

Spre deosebire de libertate, dezideratul reprezintă un obiectiv al voinței spre care libertatea tinde. Dar din punct de vedere sociologic dorința în privința unei direcții sociale poate fi contradictorie cu libertatea. Adică ce se întâmplă în situația în care libertatea cuiva de vrea un lucru pe plan social intră în contradicție cu voințele altor persoane? Divergența voințelor personale sunt o realitate prezentă în fiecare societate, comunitate, grup, familie. Ea este rezolvată prin practica votului majorității, prin care voința colectivă se orientează după cum vor cei mai mulți. Fiind considerat o practică democratică, votul majorității lasă în urmă o minoritate care nu își poate vedea dezideratul concretizat, deși și majoritatea și minoritatea și-au exercitat un act electoral sau de alegere, prin care voința lor s-a cerut materializată.

Problema etică care se degajă din acest exemplu este aceea a felului în care dezideratul categoriei majoritare este divergent dezideratului celeilalte categorii a minorității. Mai poate fi acest deziderat urmărit și prezentat ca un rezultat al libertății? Sau minoritățile se mai pot considera a fi libere atâta vreme cât se supun principiului majorității? La fel de bine, problema aceasta a disjunției voinței sociale poate fi realizată și sub altă formă, ca de exemplu a divergenței pe clase sociale care sunt în conflict. Clasele sociale înalte, deși sunt mult mai reduse numeric își impun adesea voința peste cea a claselor sociale de jos, care nu au putere și nici pârghii pentru aceasta. La fel, diverse grupuri de interese pot dicta mersul unei societăți în detrimentul altor grupuri cu alte viziuni și alte interese, așa cum se remarcă în cazul partidelor politice cu orientare doctrinară diferită.

Observăm din acest punct de vedere că anumite dorințe sau voințe personale sau de grup nu se pot materializa, deși ele există. Întrebarea importantă este aceea dacă o alegere liberă nu se poate materializa, atunci actul libertății care a stat la baza ei mai poate fi numit libertate? Este libertatea doar o funcție internă de a alege a forului intern a omului sau ea trebuie să fie obligatoriu urmată și o materializare a ei pentru ca să poată fi numită libertate? Dacă libertatea este redusă la o funcție internă a conștiinței de a alege, cum mai poate fi ea plasată ca o virtute socială? Dacă la această întrebare răspundem că libertatea este un act pur intern, atunci nu mai are rost să discutăm despre libertatea socială de orice fel: fizică, de mișcare, de opinie, de afiliere, de exercitare a drepturilor, etc. În schimb, teza că libertatea este o funcție internă este greu criticabilă, de aceea, cei mai mulți dintre oameni acceptă că ea este un act de deliberare a eu-lui lor și că aceasta este originea ei, chiar dacă se extinde în plan social.

Modelul teologic care rezolvă aceste chestiuni sunt legate de concep-tul de „împreună voire”, sau punere de acord a voințelor, prin care se exprimă alegerea liberă a unei alegeri deja făcută de celălalt, și validarea implicită a universului său convenient. Ea pornește de la relația de tip paradigmatic dintre om și Dumnezeu. De asemenea, concepția trinitară a lui Dumnezeu prevede relația de unitate a Persoanelor Sfintei Treimi ca arhetip al tuturor tipurilor de relații și în plan uman. Ori dacă Grigorie de Nazianz (+390) afirmă pe baza unor texte din Evanghelia după Ioan că cele trei Persoane ale Sfintei Treimi sunt implicate într-o relație de împreună voire, încât realizează o voință comună adică un acord deplin²¹, atunci oamenii care sunt după chipul lui Dumnezeu-Treimea, sunt chemați la un tip de relaționare similar, de punere în acord. Ori acest fapt este greu realizabil la nivel inter-uman, iar practica dovedește asta. Oamenii se pun greu de acord cu unii cu alții pentru că împărtășesc viziuni diferite despre un lucru, despre o problemă, despre lume în ansamblul ei, și de aceea metodele de abordare diferite nasc adesea divergențe. Cu alte cuvinte, o exercitare a libertății în mod legitim devine opozitorie unei alte exercitări legitime a libertății. Însă aceste tipuri de libertate individuală care interferează trebuie armonizate într-o punere de acord la nivel colectiv, după modelul te-

21 Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, București, Editura Cărților Bisericești, 1947, p. 96: „Nu ca să fac voia Mea, căci nici nu este despărțită voia Mea de voia Ta, ci ca să fac voia comună a Mea și a Ta, care, după cum avem o singură Dumnezeire, tot așa avem și o singură voință”.

ologic indicat mai sus. Astfel se ajunge la situația în care opțiunea unuia devine realitate, iar celelalte opțiuni rămân nematerializate. Sau se poate ajunge la o nuanțare hibridă între voințele personale distincte în felul în care ele cad de acord. În actul social, voința care se impune poate fi dictatură dacă este inacceptabilă critic de celelalte, sau devine disciplină socială conștientă dacă ea este acceptată de ceilalți spre binele comun al tuturor. Pentru acest lucru, cei care nu-și materializează voința proprie printr-un act social concret, sunt puși în situația să-și redefească conceptul de bine și să-l socotească în funcție de voința care se impune și cu care au fost în opoziție.

Acest fapt presupune o lucrare asupra sinelui, o reconsiderare a ideii de bine nu în funcție de viziunea proprie sau opțiunea proprie, ci în funcție de un cadru mai larg în care lucrurile se reglează spre binele tuturor.

În teologie acest model merge după principiul proniei dumnezeiești, care are în vedere ca lucrurile să aibă o turnură bună indiferent de opțiunile practice care se iau în cadrul colectivității. Conform acesteia, Dumnezeu are grijă ca acolo unde se pune în acord o voință cu alta El să vină în întâmpinarea voinței convenite de toți cu viziunea Sa și scopul Său²², conducând lucrurile spre o funcționalitate legată de El. De aceea, Biserica este un organism nu doar uman, constituit din voințele oamenilor, ci prevede această mișcare a lui Dumnezeu spre oameni, mai concret spre conveniențele lor, astfel încât ea este un organism divino-uman, al prezenței lui Dumnezeu care inspiră și se manifestă. Acest lucru nu oferă o perspectivă deloc idealistă deoarece nu propune o viziune ireală, fabulatorie, pentru că atunci când se pornește de la premiza existenței lui Dumnezeu, implicarea Acestuia sau prezența Lui în orice activitate umană nu poate fi considerată un produs imaginar, ci o realitate. De aceea idealismul atribuit acestei teze a prezenței este o idee care provine din categoria ipotezelor inexistenței lui Dumnezeu sau incertitudinii acesteia, fapt ce re poziționează toată aporia noțiunii libertății pe factorul exclusiv uman, adică pe conflictul de voințe și libertăți legitim asumate. Acceptând ideea existenței lui Dumnezeu, paradigma funcționalității întregului prin punerea în acord liber asumată, asigură acest fond al libertății indiferent de dezacordul inițial al alegerilor.

22 „Unde sunt doi sau trei adunați în numele Meu, voi fi și eu în mijlocul lor” (Matei 18, 20).

5. Libertatea între deziderat social și aspirație legitimă

Dorința stă la baza funcției volitive. Ea constituie rezultatul alegerii pe care oamenii o fac în fiecare circumstanță a vieții. Perspectiva acesteia este dată de ideea de bine și felul în care ea se găsește. Dacă cineva consideră că binele se găsește într-un anumit loc, act, ființă, situație, atunci dorința spre acesta mișcă voința spre a-l realiza. Din acest punct de vedere, dorința este stabilirea unui scop al faptului de a alege, iar libertatea este privită ca un principiu care generează scopuri. De exemplu, într-o societate dorința unui grup de a-și materializa scopul este esențială pentru ca acesta să își definească gradul de libertate pe care îl are.

Un obstacol important în calea materializării voinței și implicit a manifestării libertății îl constituie limita sau neputința, care se constituie prin absența unor mijocuri sau pârghii. Chestiunea neputinței este foarte delicată deoarece nu poate fi controlată; ea făcând parte din condiția umană. În acest caz nu se mai poate invoca o subminare a libertății așa cum este invocată în cazul conflictelor volitive din aceeași colectivitate. Nimeni nu poate pretinde că din punct de vedere social libertatea este subminată datorită vreunui motiv natural, cum ar fi limita umană (bolile, lipsa de informare, neștiința, lipsa prâghiilor de control, etc.) sau materială (calamități, lipsa resurselor, etc.). Dacă limita ontologică determină o limită a libertății sale sociale, aceasta nu poate fi luată în considerare ca limită. Dar dacă voința altuia devine limită a libertății cuiva, atunci libertatea este privită ca limitată. Imparțialitatea în această chestiune este o problemă de sens, care interferează și cu viziunile religioase despre libertate, deoarece acestea abordează chestiunea limitei naturale a libertății, conform cărora libertatea se manifestă în intervalul unei condiții naturale a omului. Din acest motiv nu i se poate pretinde un caracter absolut, și nici nu poate fi legată de proprietatea infinității, indiferent cât de mult oamenii cu aspirațiile și dorințele lor tind să le plaseze astfel. Din acest motiv, libertatea înțeleasă ca atotputernicie, nu poate fi abordată ca nelimitată, ci ca alegere binară, între a fi sau a nu fi cu Dumnezeu, între a ne asocia sau nu cu anumite opțiuni, stări, obiecte, ființe, etc. Deci problema alegerii nu se face prin prisma unei opțiuni dintr-o paletă nelimitată de opțiuni, și nici dintr-una multiplă, ci alegerea înseamnă doar consimțământul de asociere sau nu cu un lucru, mai precis prin asimilarea sa ontologică și includerea în cadrul afectiv al persoanei care alege.

Idealismul este curent filosofic și literar care proiectează posibilitatea unui univers perfect. El propune o libertate în termenii absoluți ai ei, libertate individuală care este definită de libertatea de gândire în modernitate, și liberatatea de exprimare care decurge din aceasta și este un drept foarte vehiculat în democrațiile moderne. Dar critica idealismului atrage atenția asupra unui imaginar spre care este îndreptat cititorul, astfel încât oamenii sunt nevoiți să-și construiască noetic niște structuri imaginare proprii, distincte de la o persoană la alta, care să satisfacă posibilitatea unui asemenea univers ideal²³. Libertatea socială în idealism este una dependentă de construcția imaginară, și pierde din vedere un pragmatism al lucrurilor. Sistemele sociale care se ghidează după atitudinea idealistă ajung să propună niște viziuni utopice despre stat și societate, iar politica lor devine distopică. Thomas Morus conferă prin *Utopia*, un exemplu de evidență idealizată a societății în care libertatea absolută este principiul major al relaționării²⁴.

Eșecul idealismului ca producție a minții umane readuce o altă extremă politică, anume cea a pragmatismului, și evident a materialismului dialectic ca viziune despre realitate. Așa cum afirmă doctrinele sociale materialiste, începând cu utilitarismul lui Bentham, Sturat Mill sau Rashdall, trecând prin pozitivismul lui Comte și culminând cu Capitalul lui Marx, libertatea înseamnă neapărat utilitate colectivă. Ceea ce este bine tuturor devine cadrul de libertate pentru toți, iar ceea ce contravine colectivității este o limită a libertății personale pentru fiecare. Astfel, în societățile de extremă stânga sau extremă dreapta se ajunge la o cenzură a libertăților personale în numele unui bine colectiv, iar pentru a menține acest cadru aceste tipuri de doctrine politice radicalizate devin totalitare, confiscând până și liberatea de gândire și impunând o cosmologie proprie, similară celor religioase. Acest fapt a condus către dezvoltarea ideologiilor politice care alimentează cu un cadru teoretic aceste politici, și care au reduplicat pe cât posibil doctrina religioasă. Acest mimetism a condus către religiile politice, așa cum remarcau Eric Voegelin, Raymond Aron, Hannah Arendt și alții.

23 În contextul de față ne referim nu la idealismul transcendent al lui Immanuel Kant, care admitea o realitate a transcendenței dincolo de conștiința omului, ci la idealismul absolut al lui Hegel care identifică realitatea cu conștiința despre ea.

24 Thomas Morus, *Utopia*, București, Editura științifică, 1958, pp. 21-24.

Cea mai alarmantă problemă a idealismului este aceea că se reîntoarce nu doar sub forme moderate, ci și sub forme extreme, în care regimurile politice se radicalizează spre o viziune proprie justificată mai mult sau mai puțin pe necesitatea unei societăți perfecte, fără rest, în care indivizii respectă un cod prestabilit.

Dorința între nevoie legitimă și capriciu este o provocare a lumii contemporane, atunci când ne exercităm drepturile spre o aspirație, spre un anumit lucru, dar suntem limitați pentru că acel lucru este contraproductiv unor alte persoane, sau unui grup. Plasarea dorințelor într-un plan realizabil dechide o discuție mai largă spre sfera psihopatologiei, și care evident ține de un reglaj intern al fiecăruia în parte. Nu pot fi clamate drepturi sau deziderate în numele libertății atâta vreme cât ele aduc atingere drepturilor sau libertăților altora. Uneori se întâmplă și abuzuri de acest tip în care un capriciu personal este văzut ca îndreptățit iar comoditățile unora sunt legiferate spre disconfortul altor categorii sociale.

Raportul dintre deziderat și pragmatism se adaugă la această analiză pentru a arăta că dacă idealismul poate constitui un suport pentru totalitarism, și pragmatismul la rândul lui poate constitui un exces în sensul că atrage o perspectivă utilitaristă adesea inegală și neechitabilă între clasele sociale. Libertatea este viciată în acest caz pentru că se supune unor condiționări legate de principiul profitabilității sau al realizării unui target economic. Observăm din acest lucruri că dezideratele sociale și libertățile care le generează au orientare preponderent materialistă, adică obiectivul lor este ceva realizabil pe planul material al vieții. Astfel se explică faptul că legislațiile reglementează preponderent lucruri materiale și mai puțin spirituale, politicile propuse în campanii electorale vizează administrarea unor chestiuni materiale din viața omului, și mai puțin cele spirituale. Legile și actul guvernării se preocupă mai mult de reglementarea lumii văzute, la care omul participă fizic și este integrat fizic în ea, și rar are în vedere legi cu profil spiritual care ocrotesc o natură spirituală a omului.

Paradoxul omului de a-și căuta un paradis terestru prin doctrinarea filosofiei spre un scop văzut, precum și ideea unui pământ spiritualizat prin detașarea de lume sunt două extreme spre care libertățile omului în societate se manifestă.

Libertatea de conștiință și libertatea socială se constituie într-un raport causal care trebuie amintit, deoarece libertatea socială derivă din libertatea interioară sau de conștiință. Felul în care oamenii au resimțit liberta-

tea ca virtute morală a constituit un fond de inspirație cutumiar peste care s-a instituit libertatea socială reglementată legal. Limitele libertății, în acest caz sunt analogice limitelor interpretării așa cum afirma Umberto Eco²⁵, deoarece nimic din planul colectiv nu este realizabil fără ca să fi fost mai întâi prezent în conștiință. Expresia „libertate de conștiință” este o formulare ușor tautologică atunci când o privim din punct de vedere religios pentru că ea este deja o proprietate necondiționată a conștiinței care alege, deliberează, și nu trebuie confundată cu planul material al realizării ei. De aceea, utilizarea acestei expresii este inoportună pentru a desemna independența gândirii de orice cadru formativ al ei. Practic, nu există independență absolută a gândirii, pentru că ea are la bază niște teze formatoare, axiomatice prin care se creează și pe care le repetă paradigmatic. Gândirea manifestă întotdeauna o dependență de originea ei, deci nu se poate concepe în absența unei surse a ei. Astfel, „libertatea de conștiință” înțeală ca delimitare a factorului laic de un cadru religios arhetipal în sensul admis de analiza lui Rudolf Otto, confirmă tacit și implicit că gândirea laică are întotdeauna la bază o gândire sacră.

Bibliografie:

- AQUINO, Toma de, *Summa Theologiae*, București, Editura științifică, 2000.
- ARISTOTEL, *Etica nicomahică*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1988.
- AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, București, Editura Humanitas, 2004.
- BONAVENTURA, Sfântul, *Despre reducerea artelor la teologie*, Bistrița, Editura Charmides, 1999.
- ECO, Umberto, *Limitele interpretării*, Editura Pontica, 1996.
- ELIADE, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. 1-2, București, Editura Univers enciclopedic, 2000.
- GRIGORIE al Nyssei, *Despre facerea omului*, col. PSB, vol. 30, București Editura IBMBOR, 1998.
- GRIGORIE de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, București, Editura Cărților Bisericești, 1947.

25 Cf. Umberto Eco, *Limitele interpretării*, Editura Pontica, 1996, pp. 98-106.

- LIICEANU, Gabriel, *Despre limită*, București, Editura Humanitas, 2000.
- MILL, James Stuart, *Despre libertate*, București, Editura Humanitas, 2005.
- MOLINA, Luis (Ludovico) de, *De liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, praedestinatione et reprobatione concordia*, 4 volume, Lisabona, 1588.
- MORUS, Thomas, *Utopia*, București, Editura științifică, 1958.
- SPINOZA, Baruh, *Etica*, București, Editura Științifică, 1957.
- STĂNILOAE, Dumitru, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1-3, în: *Opere complete*, vol. 10-12, București, Editura Basilica, 2018.
- SUAREZ, Francisco de Toledo Vazquez de Utiel (Doctor Eximius), *De divina praedestinatione et reprobatione*, în: *Metaphysics, Plotics and Etincs*, Coimbra University Press, 2020.
- TOCQUEVILLE, Alexis de, *Democracy in America*, vol. 2, Indianapolis, US, Editura Liberty Fund.

Surse electronice:

URL:

- https://www.vatican.va/content/benedict_xvi/en/speeches/2011/sep-tember/documents/hf_ben_xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html la data 26.10. 2024.